

カルチュラルソシオロジーの知的源泉にかんする一考察

—ギアーツからソシュール, レヴィ＝ストロース, そしてデュルケムへ—

A Study on the Intellectual Origins of Cultural Sociology

— From Geertz to Saussure, Lévi -Strauss and Durkheim —

白石 哲 郎

要 旨

本稿の主たる目的は、「カルチュラルソシオロジー (Cultural Sociology)」と総称されるJ.C.アレクサンダー主導のプロジェクトにかんして、「いかなるパラダイムが知的源泉として方法論と理論の両軸を織りなしているのか」という観点から考察することにある。全体の流れとして、前半部ではカルチュラルソシオロジーで追究されるアプローチについて概説するが、そのなかでC.ギアーツの解釈人類学、F.deソシュールの構造言語学、C.レヴィ＝ストロースの構造人類学が「文化の解釈と説明」のために導入される概念的・理論的枠組の主要かつ重要な源泉としての地位を占めていることが明らかになる。後半部ではカルチュラルソシオロジーを「強いプログラム(strong program)」の文化理論たらしめているキータームといっても過言ではない「文化的自律性(cultural autonomy)」, とりわけ「社会形態の内的・意味的構成」の視点がE.デュルケムによって先取されていた事実を論証する。

文化を象徴的な意味体系(複雑に絡みあう意味を構造的にそなえたシンボル)として概念化したうえで、それらがいかに社会形態にストロングなインプット(意味的編成)をもたらす構成要因たるかを理論化しようと努めるカルチュラルソシオロジーのパースペクティブは、アレクサンダー自身はさほど言及していないものの、社会学というディシプリンの枠内でみれば、「観念による社会的実在の構成」や「シンボリズムによる社会生活の存立」に言及したデュルケムの表象論や宗教論にまで遡行される。これらの理論をカルチュラルソシオロジーの淵源に再定位する試みは、同プロジェクトが孕む課題に光をあてるだけでなく、その超克可能性を模索していくうえでの一助となりうる。

キーワード：カルチュラルソシオロジー, 知的源泉, 強いプログラム, 文化的自律性, 社会形態の内的・意味的構成

1. アメリカ社会学とカルチュラルターン ：カルチュラルソシオロジーの背景

T. パーソンズの社会システム論に代表される客観主義とE. ゴッフマン, H.G. ブルーマー, H. ガーフィンケルらのミクロ社会学(意味社

会学)に代表される主観主義との対立期を経たアメリカの社会学界では、1980年代に入り、記号論, 言語哲学, 解釈学, 構造主義(ポスト構造主義)といった人文科学の知見が文化研究の分野で積極的に導入されるようになる。この時期, 言語, 言説, 記号といった文化的諸表象の有意義性や、それら「広義のコトバ」の自律的

な説明力を重要視するカルチュラルターン（文化論的転回）の潮流が、人文科学の境界を飛び越え社会科学にまで押し寄せたのである。

とりわけ「構成要因としての文化」という論点が前景化されるアメリカの社会科学におけるカルチュラルターンは、V.E. ボネルとL. ハント (Bonnell and Hunt 1999) が「象徴的、言語的、表象的体系 (symbolic, linguistic, and representational system)」として文化を概念規定するところに特長のひとつを看取しているように、F. de ソシュール、L. ウィトゲンシュタイン、C. レヴィ＝ストロース、C. ギアーツ、H. ホワイトラに嚮導された言語論的・解釈学的転回の流れを汲む文化研究の総称とみて大過なからう¹⁾。そのアプローチを方法論と理論に大別すれば、前者は「テキスト」、「シンボル」、「ナラティブ」に重層的にはりめぐらされた「意味の網」を解きほぐそうとするギアーツ流の解釈学的手法、後者は「言語的なもの (the linguistic)」による「行為や実践の構築性」(藤村 2007 : 507)、いわば社会関係や社会構造の意味の編成原理の定式化という傾向を示す²⁾。

したがって、A. シュッツがいうところの常識的な「第一次概念」によって既に常に解釈されている「社会を構成する意味秩序」を科学的な「第二次概念」によって理解する手法だけでなく、そうした意味秩序としての文化が、実際に社会そのものを構成し、ときとして変容させる能動的な作用である「自律性」を体系的に描出しようと努めるところにカルチュラルターンの重要な視座が見出される (佐藤成基 2010 ; 大野 2011)。いわばカルチュラルターンにおいて主観主義的アプローチと客観主義的アプローチは、文化について記号的に解釈し、社会生活との関係を理論化するうえでともに重要なのである。

R. フリーランドとJ. ムーア (Friedland and Mohr 2004) が「アメリカ社会はカルチュラルターンの最中にある (midst of a cultural turn)」

と言明したもの、昨今の社会学者達が「意味 (meaning)」、「言説 (discourse)」、「テキスト性 (textuality)」、「物語性 (narrativity)」といった人文科学の範域に属していた枠組を「社会的な過程および制度の理論化」に取り組むうえでの橋頭保とするようになったためである。例えば政治社会学者達は、ナショナリズム論の文脈では権力の儀礼的構成の問題、社会運動論の文脈では市民側の不満や彼らをとりまく状況の解釈に関心を寄せはじめている。とくに後者の場合、運動の具体的形態と当事者のアイデンティティを、物的な財ではなく言語、価値、知識といった「シンボルの生産 (production of symbols)」を支配する新しい情報主義的な支配様式へのセンシティブな反応と捉える見方が顕著である。

所謂ポスト構造主義、ポスト近代主義の立場に立つ人文社会系の理論家と同じく、言語論的・解釈学的転回の影響を受けた社会学者の関心は、「共有された言説または文化 (shared discourses or culture) が自分達の現実認識の隅々にまで浸透している」(Bonnell and Hunt 1999 : 3) ことや、「社会的カテゴリーの言説的構成 (discursive constitution of social categories)」(Friedland and Mohr 2004 : 6) に向けられるのである。

このような趨勢は、J.C. アレクサンダー (Alexander and Smith 2003) が、反文化的なミクロ思考 (中期までのパーソンズに顕著な規範的・集合主義的アプローチを忌避するミクロ社会学諸派の過度な主観主義) とマクロ思考 (スコラの精緻化の様相を呈するようになった後期パーソンズの過度な客観主義) の威信の衰退にともない「アメリカの社会学では文化の復活 (revival of culture) がみられる」と指摘していることと無関係ではない。アレクサンダーは、自身が主導する「文化の能動的な役割や文化自体の意味に焦点をあてる理論的・方法論的なコミットメント」をカルチュラルソシオロジー (Cultural Sociology) と総称するが、かかるブ

プロジェクトについて、いまやアメリカの社会学史における「新しい伝統」というアカデミックな位置を占めるほどのプレゼンスと影響力（共鳴や呼応の広まり）を獲得しつつあると認識している³⁾。

第一に、文化の概念をギアーツが先鞭をつけた「厚い記述 (thick description)」に資する「解釈学的なコード」、つまり「社会的意味の網 (webs of social meaning) を織りなすナラティブやシンボル」(Alexander and Smith 2003 : 13) として強調する点において、また第二に、それらのコードを「二項対立 (the binary opposition)」からなる示差的体系——「構造主義的なコード」——との関連で捉え、文化における「意味の中心性」や「自律性」の説明のための理論的道具立てとして展開しようと試みる点において、カルチュラルソシオロジーは、カルチュラルターンに対するアメリカの社会学界からのひとつの返答とみなすことができよう。

2. カルチュラルソシオロジーの知的源泉をなす諸パラダイム

2.1. カルチュラルソシオロジーの文化概念：「意味」へのまなざし

1970年代後半当時、新機能主義 (neo-functionalism) の旗頭として注目を集めるようになったアレクサンダーの主眼は、国家や権力といった行為の条件的要素、あるいは秩序問題における個人主義的要素（社会秩序に対してコンティンジェントな要因として作用する行為者の主観的意味や内発的努力）といった従来の機能主義的社会学に不足していた視点を異質な理論的諸伝統（交換理論や象徴的相互作用論など）から取り入れるリンケージ——アレクサンダー (Alexander 1983) はこの試みを「理論前提的議論 (presuppositional arguments)」と呼称する——をとおして、パーソンズ理論を多次元的なモデルへと再構成することに置かれていた。

80年代に入り着手したウォーターゲート事件をめぐる考察のなかでも、アレクサンダー (Alexander 1984) は当初、同事件に端を発するアメリカ市民社会の危機から再統合への道程をシステム論的な枠組（文化—社会統合モデル）を用いて描出しようとしていたが、途中から事件そのものを一種の「社会的ドキュメント」として象徴論的・物語論的に読み解く解釈学的アプローチに舵を切るようになる。これを契機にアレクサンダーの関心は、「シンボリックな意味のパターン」の解説を第一義的に目的化する独自の文化社会学——カルチュラルソシオロジー——へと向かうのであるが、このとき彼が積極的に血肉化しようと努めたのは、人文・社会科学領野全域に及ぶ知の地殻変動を牽引した「西欧の文化論」（解釈学的・構造主義的な人類学、言語学、記号論など）であった（鈴木 2006）。

90年代以降、アレクサンダーが同じ関心をもつ研究者達とともに主導するカルチュラルソシオロジーにかんして、その第一の特長は、「文化が社会生活に影響を与える豊かで複雑なテキスト (rich and complex text) であることを示すべく……行為を方向づける『意味の網 (webs of significance)』」(Alexander and Smith 2003 : 22) というメタファーに軸足を置いたギアーツらにしたがひ、解釈に開かれた「テキスト (意味の織物)」および「シンボル (意味の乗物)」として文化を概念規定する姿勢に見出される。

アレクサンダーは、カルチュラルソシオロジーにおける方法論と理論の概要について、「文化社会学の約束——技術の言説と聖なる情報機械・俗なる情報機械 (1992)」の前半部で簡潔にまとめているが、そこでもやはり文化は「意味あるものとして理解されたシンボルのパターン」(Alexander 1992=1996 : 132) と指定されており、その目的は、ギアーツが中央モロッコで語られる物語やインドネシアに伝わる「生きた」テキストとしての闘鶏を対象に実践したよ

うな「厚い記述」、すなわち行為者達によって幾重にも意味づけられた(一次的に解釈された)「人間生活の厚み」——特定社会における「生の客観態(客観的精神)」(W.ディルタイ)——を共同主観的な思惟、情調、世界観といった奥深い含蓄の次元で記述すること(二次的に解釈すること)に向けられている。

「文化は徹底的に理解されるもの」とみなすアレクサンダーが、「すすんで意味の世界に住み込まねばならない」(Alexander 1992=1996:132) 必要性を説くのは、「行為者が自己の行為に付与する意味の源泉とは何か」という「意味の問題 (problems of meaning)」を提言しながら、結局のところ意味それ自体の「解釈」には踏み込まなかったパーソンズだけでなく、意味の「唯一の創造主体」として対面的相互行為の当事者を強調しすぎる感が否めないミクロ社会学諸派にも限界を感じたからである。

上記のように、アレクサンダーが文化を「組織されたセットとしてのシンボルのパターン」に再定位する目的は、まずもって「事例の解釈」に向けられている。それはつまり、文化を「解釈できる記号の互いに絡みあった体系」とみなすギアーツに倣い、「概念化というものは、まさにすでにえられた資料の解釈を行うことに向けられるのであって、……新しい社会現象が現れても耐えられる解釈を生みだせるようなものでなければならない」(Geertz 1973a=1987:46) ということである。

ただ同時に、「行為者が意味あるものとして理解しているシンボルのパターンに入っていく」(Alexander 1992=1996:133) 実践的なアプローチを見据えた概念化は、一定程度以上の抽象性も与えられており、「行為や制度の形成という面で……重要なインプットを提供するような『独立変数 (independent variable)』として文化をあつかえる」(Alexander and Smith 2003:12) という利点を有している。つまり文化が分析概念としての地位を担保されることに

よって、真(科学)、善(道德)、美(芸術)、聖(宗教)といった諸領域に通底的な「シンボルのパターン」と「行為や制度」の関係に主眼を置く一般理論への道筋がみえてくるのである。

2.2. カルチュラルソシオロジーとソシオロジー オブカルチャー：アンチノミーの本質

アレクサンダーは、「方法論、感受性、解釈学の武装だけでは不十分である。文化システムが実際にどのように働くのかについての強い理論があってこそ、意味の世界に入ることができる」(Alexander 1992=1996:133) と立言する。ここでの「強い理論」とは、後述する「強いプログラム (strong program)」の文化理論のことを示唆しており、「文化的自律性 (cultural autonomy)」——社会関係や社会形態を有意味的なシンボルの体系およびパターンが内部から構成し、変容させていく「内破 (implode)」の原理——の説明に重点が置かれる。概念規定の次元において、「広義のコトバ」の領域を広汎な社会領域から分析的に切り離すことは、単に「厚い記述」の遂行にとって重要なだけでなく、理論構成の次元においても、社会的な出来事に文化がいかに関与しているのかという問題に取り組むうえで重要なのである。

そのような理論上の問題と関連して、アレクサンダー (Alexander and Smith 2003) はカルチュラルソシオロジーをソシオロジーオブカルチャー (Sociology of Culture) と対置させる。「社会にとって文化は重要な存在」とする認識を共有しながらも、両者の間には社会との関係における文化の概念的な位置づけをめぐる疎隔が生じている。ソシオロジーオブカルチャーとは、「疎外」や「ハビトゥス」といったマルクス主義の系譜に連なるコードを具備した「伝統的な文化にかんする社会学的アプローチ」の総称であり、階級的利害が反映された上部構造としての「従属変数 (dependent variable)」か、生産様式や階級秩序に及ぼすインパクト (ダイナ

ミクス)の面で脆弱な「両価的変数 (ambivalent variable)」のいずれかに文化を限定する「弱いプログラム (weak program)」の文化理論 (文化研究)にとどまっている。

例えば、男女間の身体活動 (空間の出入りや分業、異性に対する着こなしや身のこなし)の対立性および階層性 (序列性) という観点から、カピル農民家屋の内部構造やベアルン農村のダンスパーティで不均等に働く象徴資本の力学をエスノグラフィックに考察したP.ブルデューの業績について、アレクサンダーによれば「厚い記述」に資する優秀さを証明している一方で、強いプログラムの水準には達していないという。なぜなら文化的な財と社会的な格差との因果的メカニズムを経験的研究によって解明しようと努めたブルデューの場合、「変革よりもむしろ不平等の再生産を保証する役割を果たすもの」(Alexander and Smith 2003: 18) という理解ゆえに、象徴資本全般を階級的に規定された存在、つまり「従属的」ないし「両価的」な変数としてあつかうだけでなく、そうしたハビトゥスと不可分な文化がどのように階層構造を再生産しているのかを説明するにあたって、理論面での精緻さも欠いているからである⁴⁾。

また意外なことに、カルチュラルターン以降の知の地殻変動の一翼を担ってきたカルチュラルスタディーズも弱いプログラムに制約されたソシオロジーオブカルチャーに範疇化されている。アレクサンダーは、S.ホールらCCCS (現代文化研究センター) を拠点に活躍したバーミンガム学派の業績のなかでも路上犯罪をあつかった『ポリッシング・ザ・クライシス』(1978)に代表されるモラルパニック研究にかんして、テキストに対する卓越した解釈能力を発揮しながらも、やはり「文化的自律性」の理論化という面では曖昧さを露呈していると論難する。カルチュラルスタディーズでは文化の「政治性」、「可変性」、「実践性」が強調される (大野2011)。とくに新グラムシ派の系統に属する研

究者達は、既存のヘゲモニーに向けられた抵抗あるいは異議申し立ての表象形態としてマスメディアやユースカルチャーを描出する。これら大衆的で通俗的なテキストは、人々による多様な意味づけの「せめぎ合いの場」あるいは、そのような空間に投入されるポリティカルな抗争の資本として捉えなおされる。別言すれば、人間の身体とアイデンティティ、様々な社会的属性と不可分な文化は、ヘゲモニックなせめぎ合いの実践をとおして絶えず「生産され消費される構築物」、すなわちそれ自体がひとつの「プロセス」と同定される (佐藤健二・吉見 2007)。このようにカルチュラルスタディーズにおいては、「文化の生産」という視座 (政治性と可変性)の方が「(文化による)社会の編成」という視座 (自律性)よりも優先される面は否めない。翻ってカルチュラルソシオロジーが強いプログラムの文化理論たる最大の事由は、「社会生活の形成に果たしている文化の強力な役割 (powerful role) に照準する」(Alexander and Smith 2003: 13) ためにほかならない。かかる「強力な役割」すなわち「文化的自律性」を体系的に把握し説明できるような枠組を確立することが、カルチュラルソシオロジーの理論的主題なのである。

畢竟するに文化の社会学的アプローチをめぐるアンチノミー (カルチュラルソシオロジーとソシオロジーオブカルチャーの併存) は、社会によって外側から構成される相対的に「弱い」要因として規定するか、逆に社会を内側から構成していく相対的に「強い」要因として規定するか、という「文化の定位の仕方」をめぐる違い——それは理論構成における立脚地の違いでもある——に本質を見出すことができるであろう。

2.3. カルチュラルソシオロジーの理論枠組：構造言語学と構造人類学

「社会形態、価値、規範、イデオロギーといった空虚な器を象徴的意味の豊かなワイン

(rich wine of symbolic significance) で満たすこと」(Alexander and Smith 2003: 13)と形容される「文化的自律性」に着目する理論は、ギアーツ流の文化解釈学に不足していた要素である。アレクサンダー (Alexander 1987) は、宗教を「人生の意味 (meaning of life)」と相即不離の存在——とくに聖的なシンボルは人々のエートスと世界観を統合する機能をもつ——とみなすギアーツについて、「文化的要素の自律性 (autonomy of cultural elements)」を説明する人類学的理論の構築を課題に据える一方で、現地で経験され記されたテキストの「エミクナ」解釈を必要以上に強調しすぎるきらいがあると指摘する。「ギアーツの業績は文化分析における強いプログラムのための出発点を提供する。……しかし彼の解釈学的人類学に不足しているのは、自律性が意味の体系に組み込まれていると捉える文化理論の視点であり、社会形態と制度のダイナミクスについての確たる認識なのである」(Alexander and Smith 2003: 22-23)。

「文化的自律性」に照準した一般理論への展開をはかるにあたって、アレクサンダーはソシュール以来の構造主義的アプローチを起点に定める。ソシュールは言語を「聴覚映像 (シニフィアン)」と「概念 (シニフィエ)」の不可分離の統一体としての記号 (シーニュ) と捉え、言語と同じく「意味作用」(記号の外形面と内容面の結合関係) の恣意性を有する事象全般の「本質や法則性」を対象とする記号学の誕生を予見した (言語学は広大な文化領域をカバーするであろう記号学の一部門にすぎない)。同時にソシュールは、言語の記号的な価値すなわち意味が、特定の「ラング (la langue)」に属する語同士のバイナリーな「連合関係 (rapport associatif)」の所産であると主張した。ラングとは諸要素の差異にもとづく共存関係の網、意味生成 = 意味画定原理としての共時的な価値体系 (記号体系) を指している。例えば、どちら

も教育にかかわる語義的性質をもつ *instruction* と *éducation* は、同一の体系を構成する要素 (辞項) として、対立的つまり示差的な関係に配置されることで互いの意味を画定している。厳密に言えば、言語記号の「概念」はそのじつ「語義的差異」にほかならないのである。「ラング」や「連合関係 (連合的配列)」といったタームに看取できるのは、「語は、体系に依存しているのであり、孤立している記号などない」(Saussure 1908-09 = 1971: 30) との発言にみられるように、記号的価値を絶対的なものではなく相対的なもの (相関的なもの) とみなすソシュールの一貫した姿勢である。

「意味作用」の恣意性 (非有縁性) という記号内的な構造の視点を継承し、ソシュールが残した課題——記号学の確立——を忠実に遂行しようと努めたのは『神話作用』(1957)、『映像の修辞学』(1964)、『モードの体系』(1967) など知られる R. バルトだが、「文化的自律性」の理論化という見地から重視されるのは、むしろラングにかかわる間記号的な構造の視点である。このソシュールの視点を継承し、音素研究の分野で構造言語学を開拓したのは R. ヤコブソンであった。彼が「音素とは、示差的要素の束なのである」(Jakobson 1976 = 1977: 118) と言明するとき、ソシュールが措定した根本命題——言語は即自的な存在ではなく、対立的、示差的、否定的な存在である——にしたがっている。それ単独では記号的価値をなんら有していない音素は、「同じ体系の他の音素との対立の網目」(Jakobson 1976 = 1977: 110) を織りなすかぎりにおいて、つまり「非鼻音／鼻母 (子) 音」, 「無声音／有声音」, 「両唇音／歯茎音」といったように、対立項をなす単位として互いに否定しあい、差異化しあうかぎりにおいて、任意に発せられた語同士を意味的に区別する機能を果たす「弁別特性」である。またヤコブソンは、バイナリーな関係を取り結ぶ音素同士の差異が、話す主体に知覚されざる無意識的な「組織原理」

であることも強調した。

言語単位の「体系性」,「無意識性」というヤコブソンらプラハ学派によって基礎づけられた音韻論の遺産を,「神話,親族関係,およびトーテミズムにかんする先駆的研究をつうじて統合することに努めた」(Alexander and Smith 2003:24) のがレヴィ=ストロースである。彼のいう「構造 (structure)」とは,言語を含む文化的諸形態の意味ないし価値を決定し機能せしめる,潜在的すなわち無意識的な「組織原理」であり,「要素と要素との関係からなる全体」(Lévi-Strauss 1977=1979:37-8) として把握される。構造人類学の目的は,親族,婚姻,神話,儀礼,信仰における構造を体系——要素間の最小の組み合わせはA対Bという二項対立のパターンをなす——と捉えたうえで,当該社会の成員ですら気づいていない価値決定ないし意味生成の潜在的な法則を明らかにすることにある。

例えばレヴィ=ストロース (Lévi-Strauss 1962) は,北米先住民に伝わる神話が「示差的要素の束」であることを看破した。彼によれば,神話は音素と類比的な複数の単位からなるディスクールであり,それら神話素は,ほかの神話素との相関・対立の関係において,日常言語の辞書的次元とは異なる様々な観念的内容——ディスクールのなかで与えられているシンボリックな働きや役割を含む——として立ち現れるという。ヒダツァ族に伝わる鷲狩りの起源神話の場合,鷲と獵人は天界に属する存在と地中に属する存在とに對置され,根底的な宇宙観である天と地の対立(空間的な最大距離)を構成している。また両者を天上の獲物と地下の獵人という関係のもとに結びつける媒介者の役割が,姿を変えるなどの超自然的性格をもつクズリ——鷲狩りの師として獵人と対比的な関係(教える者/学ぶ者)で描かれる——に与えられている。

ラング,音韻体系,神話的思考の分析に通底的な「すべて『二項対立』に還元していくや

り方」(Lévi-Strauss 1977=1979:69) について,アレクサンダーは「文化の自律性を理解するための強力な方法 (powerful way) を提供した」(Alexander and Smith 2003:24) 点に,カルチュラルソシオロジーの理論枠組としての有効性があるとみている。彼の文化理解は,政治経済的な制度や知識からの自律性を無意識的組織原理である記号体系に求めた構造主義から多大な影響を受けている。「実際の言語ほどきっちりと組織化されるものではないが……文化のセットは,特定の行為者の意志,あるいは発話からほぼ独立した強く構造化されたシンボリック関係からなる」(Alexander 1992=1996:134)。

むしろアレクサンダー自身,「文化の分析を,その固有の対象,つまり実生活のインフォーマルな論理の外に固定してしまう……図式主義の欠陥」(Geertz 1973a=1987:30) としてギアーツが忌避した構造言語学や構造人類学の孕む「形式主義的偏向」に無自覚なわけではない。「性質上社会的世界から抽象されている」ために「組織化されたシンボリックのセットを,心理学的に動機づけられず,社会[学]的に因果関係をもたないものとみる」(Alexander 1992=1996:135-6) 構造主義を克服すべく,アレクサンダーは「言説 (discourses)」,つまり「社会システムの関係に対して明確なレファレンスを具体化する」(Alexander 1992=1996:136) 社会的言語 (social languages) の概念を呈示する。建国神話やフロンティア(処女地)のユートピア的叙述といったナラティヴとして表象化される「言説」は,潜在的な「二項的シンボリックの連合 (binary symbolic associations)」を,集合体成員に社会化(内面化)することで顕在的な社会形態に結びつける機能を果たすという。

文化と社会の間に「言説」という媒介項を挿入することによって,理論枠組としての構造主義の有効性を高めようとするアレクサンダーの努力から透けてみえるのは,彼自身,自覚的に区別しているようには思えない「文化的自律

性」にかんする二重の認識である。それは「社会形態に対する客観性（非還元性）」と「社会形態の内的・意味的構成（内破）」であり、「文化は今日、物質的な社会的事実（social fact）以上に客観的な構造としての様相を呈している」（Alexander and Smith 2003：24）とみなすアレクサンダーが、ソシユールやレヴィ＝ストロースの理論的遺産を評価するときに前提としているのは前者の自律性と考えられる。

フリーランドとムーア（Friedland and Mohr 2004）が的確に指摘しているように、アレクサンダーはソシユールに起源をもつ言語学的秩序（linguistic order）、つまり記号論的構造（semiotic structure）を「文化的自律性」の根拠として一義化する。ただ、このとき念頭に置かれているのが、あくまで固有の内的論理（構造）をもつ言語や記号の「社会世界における物質性（materiality of the social world）からの自律性」（Friedland and Mohr 2004：10）であることに留意しなければならない。翻って「強いプログラム」というカルチュラルソシオロジーの性質上、ほんらいならば重点的に理論化がはかられるべき後者の自律性にかんする諸パラダイムとの関連づけがなされておらず、ふたつの「文化的自律性」を混同しているのではないかという疑念をアレクサンダーに抱くのはこのためである。

実際のところ構造主義は、内的かつ意味的な構成という社会形態に対して文化が果たす「強力な役割」と矛盾するスタティックな側面を孕んでいる。レヴィ＝ストロースが「構造」について「変換を行っても不変の属性を示す諸要素と、その諸要素間の関係の総体である」（Lévi-Strauss 1958=1985：445）と捉えたように、さらに遡れば、ソシユールがラングの共時的均衡が崩れたとしても通時的（継起的）な変容を被るのは辞項単位であって、ラングという「諸辞項間の関係の総体」そのものは存立し続ける（結果的に、ある時点の体系が別の時点の体系

へと移行する）とみなしたように、記号ないし文化の体系は、「びくともしない秩序をそなえた」（Geertz 1973a=1987：30）特定社会に不変の自己保存的な原理として同定される傾向を否めず、ここからポスト構造主義的文脈において、暴力性や聖性といった体系を破壊あるいは創造しうるカオティックでコンティンジェントな「《ノイズ》の重視……さらには《歴史》の復権」（宇波 1995：287）が唱えられるに至ったのである。

その理論展開において、物理的な社会形態には還元できない前実定的な「シンボリック思考（pensée symbolique）」の所産として文化——「二項的シンボルの連合（体系）」——を捉えるレヴィ＝ストロース流の構造人類学的アプローチにかんしていえば、少なくとも神話や儀礼などの象徴的様式の客観性が分析的に保証されており、このことにこそ、カルチュラルソシオロジーの起点としての意義を見出すべきであろう。したがって構造主義は、専ら「社会形態に対する客観性」という「文化的自律性」の一側面、すなわち文化の動的特性（内破）における理論構成上の前提要件の説明に資する枠組をそなえるという事実において、カルチュラルソシオロジーの知的源泉の地位に布置可能なのである。

おそらく構造主義的枠組の有効性を、「『社会的なるもの』そのものを『構成』し『変容』させ『有意味化』させるというほどの『自律性（Autonomy）』」（大野 2011：2）の観点から評価するのは適当ではなく、むしろそれは、アレクサンダー自身も触れている「意味の中心性（centrality of meaning）」の問題（意味の発生論的問題）との関連でなされるべきであろう。例えば、「社会は、それ自身の解釈を内蔵している。ただ如何にしてその解釈に近づくかを学びさえすればよいのである」（Geertz 1973b=1987：445）といったギアーツの確言からも窺えるように、解釈学的アプローチでは「既に

何かについて語っている（何かとして意味づけられている）」存在——「諸象徴に具体的に表わされている，意味の体系」（Geertz 1973a=1987:208）——として文化を与件化する傾向を否めないが，むしろ構造主義では，意味の生成次元にまで立ち還り，その原理を分明にしようとする視点が担保されているのである。

しかしながら，カルチュラルソシオロジーを強いプログラムの文化理論たらしめる最大の根拠が，「文化的自律性」のダイナミックな側面の定式化を目指すスタンスにある以上，構造主義以外のパラダイムに，かかる自律性（社会形態の内的・意味的構成）を理解するための「強力な方法」としての有効性を述定させなければならない。

3. 後期デュルケムにおける 「文化的自律性」の視座

ここまではカルチュラルソシオロジーの概説をとおして，解釈人類学（ギアーツ），構造言語学（ソシュール，ヤコブソン），構造人類学（レヴィ＝ストロース）といったパラダイムが，同プロジェクトにおける方法論（「厚い記述」の実践）と理論（「文化的自律性」の体系的説明）の知的源泉を織りなしていることについて跡づけてきた。

ひとつの潮流として「現代の文化社会学では，解釈的アプローチの『主観性』と，構造的アプローチの『客観性』との対立を乗り越え，あるいは統合していこうとする全般的な傾向がみられる」（佐藤成基 2010:106）が，アレクサンダー（Alexander and Smith 2003）も構造解釈学（structural hermeneutics）という表現を用いて同様の展望を示している。彼によれば，「構造解釈学としてのカルチュラルソシオロジー」のインスピレーションは，構造主義のエッセンスを取り入れることで解釈学的研究と一般的な文化理論の架橋をはかろうとする物語論，ジャ

ンル論，象徴人類学などから得たものであるという。

さらにアレクサンダーは，新しい世代の文学理論家や人類学者のアプローチについて，社会生活および権力からの文化的形態（テキスト，ナラティブ）の自律性が理論的に保証されている点を評価する。ただ，ここでの自律性は，やはりどちらかといえば「社会形態に対する客観性」の方を指示しており，「社会形態の内的・意味的構成」の見地に立った評価が乏しいようにみえる。カルチュラルソシオロジーの知的源泉の一端を担う主要なパラダイムには，解釈学的，構造主義的アプローチとともに，構築主義的アプローチも含まれるはずである。本節では，「社会形態の内的・意味的構成」の視点，すなわち『シンボル』『コード』『ディスコース』『文化』の社会的作用や構築過程に対する関心」（佐藤成基 2010:106）がE.デュルケムによって先取されていた事実を論証したい。

じつはアレクサンダーは，「文化的自律性」に照準した社会学理論の嚆矢としてデュルケムの名もあげている。ただ，その根拠は，あくまでデュルケムが宗教論の文脈でバイナリーな世界観——「聖なるもの／俗なるもの」の二極化——を呈示したという部分に集約されている。「古典的社会学者は，……記号論的コードの社会的構成がどのように行われるかという問題を解くべくモデルを構成した。……例えば，デュルケム（Durkheim 1964）は，原始トーテミズムに依拠し，すべての宗教は『二項的關係』や『聖と俗の相対立する深い感情』の形に社会的事物を組織すると論じた」（Alexander 1992=1996:136）。

構築主義的見地に偏向したデュルケム評価は，アレクサンダーの目指すカルチュラルソシオロジーが，文化を対象とする解釈の手法のみならず体系化された説明図式もかねそなえたコミットメントであることに起因する。たしかに構造主義は，言語，神話，宗教的儀礼などの作用や原

理にかんする一般的で形式的な理論モデルの構築に寄与しうる。実際にデュルケムの社会学については、ソシールの言語学との近似性——外在的で拘束的な制度であるラングと社会的事実の関連——を強調する議論やレヴィ＝ストロースの人類学に比肩するディシプリン——二項対立にもとづく文化の構造（体系）に焦点をあてる理論的伝統の起源——と捉えなおす議論が示唆しているように、構造主義と親和的な要素を見出すことができる。

純粹な分析的水準において、「社会形態に対する客観性」という第一の自律性の視座は、いまひとつの自律性、すなわち「社会形態の内的・意味的構成」という文化の「強力なインプット」を説明するうえでの前提要件をなしている。肝要なのは、文化を独立変数として分析的に切り離す概念化の手続きによって説明の余地が生まれる、「記号論的コードの社会的構成がどのように行われるかという問題」それ自体に適用可能な理論枠組を導き出すことである。そして、かかる枠組の導出先としての、いわば「文化的自律性（社会形態の内的・意味的構成）」にかんする一般理論の知的源泉としての重要な位置を、デュルケムの社会学とりわけ後期の表象論と宗教論が占めているのである。

デュルケムは「集合表象」について、それが個人表象のような純主観的事実だけでなく、人口密度、通信・交通手段などを含む形態学的事実にも還元できない独自の实在であることを強調するが、ここに先取されているのは、第一の「文化的自律性」＝「社会形態に対する客観性」の視点である。たしかにデュルケム自身は、「集合表象」を物的な制度や行動様式などとともに「社会的事実」に包摂していることから窺えるように、そうした集団的な観念、道徳、感情の諸様式を〈文化〉として明確に自覚していたとはいいがたい。ただ、「集合表象」は、M. ウェーバーの「主観的意味」、K. マルクスの「イデオロギー」と並び、人間の行為を意味的に方向

づける信念、思想、エートスといった古典的な社会学理論における「文化的なもの」の中心カテゴリーであることに疑いの余地はない（丸山 2010）。

デュルケムは、「集合表象」がその総合の過程において、社会的な諸形態からの制約を受けることなく自己準拠的に展開していくと立言する。ここから看取されるのは、形態学的事実に対する「文化的なもの」の非還元性すなわち客観性の視座である。

一切の社会意識の原料は社会的要素……と密接な関係にある。しかし表象の最初の根底がこのように一度構成されると、これらの表象は……部分的な自律性を有する存在となり、それ自体に固有の生活を営むのである。表象は相互に吸収し合い、反発し合い、あらゆる種類の総合を形成し得るのである。この総合は……総合が展開される環境の状態によって決定されるのではない。したがって、これらの総合の所産である新しい表象も同一性質を有している。それは近接的原因としては他の集合表象を有するのであって、社会構造上のかくかくの特性を有しているのではない。（Durkheim 1924=1985: 45）

さらに晩年の宗教論では、集合表象の客観性を議論の基軸——「集合意識……の結合は、そのもととなっている实在の状態によって、直接に指令、強制されることがない」（Durkheim 1912b=1975: 336）——に据えつつ、「文化的なもの」による内的および意味的な共同体の構成という新しい視座が打ち出された。「社会界……では、他所よりも著しく理念が實在を作っている。もちろん、この場合でも、……われわれは、……われわれ固有の観念を自らに表明するため、……これを象徴している物質的な事物に定着させる要求をもっている」（Durkheim

1912a=1975: 410 傍点: 引用者)。

一連の章句における「物質的な事物」とは、集合体が構成員に内面化した特定の観念を外部から付加されており、またそのような規約的=恣意的な結びつきによって同観念を広汎に喚起させ、外在性と強制性を兼備する「集合表象」として機能せしめるシンボリックな記号を指している。

オーストラリアの未開社会で信奉されるトーテムは、その聖性ゆえに氏族成員にとって畏敬の対象であるが、同じ動物を象ったシンボル(トーテム的徽章)も「宗教的畏敬の対象であるから、それらは同じ種類の畏敬を吹き込み、また、聖として現わさなければならない」(Durkheim 1912a=1975: 400)。デュルケムが強調するのは、宗教的観念が、その生起と展開の物理的な環境——「社会界」——を「内側から」構成していく際、それら自体が聖性をもつ一群のシンボル(家屋の壁面、丸木船、武具、墳墓、岩肌、人体に彫られたトーテムの紋章やデッサン)との接合をつうじて集合化されるという事実である。「宗教力は集合体とその成員に吹き込む感情にすぎないが、しかし、それを経験する意識の外に投げ出され、客観化された感情である。この感情は客観化するためにある対象に固着する。こうして、この対象は聖となる」(Durkheim 1912a=1975: 411)。

パーソンズは、デュルケムがいくつかの側面でシンボルの果たす社会的作用を明確にしたことについて、「最も重要な理論的貢献のひとつ」(Parsons 1937a=1982: 15)に位置づけるが、とくに集合体の連帯と創造の機序を、象徴的関係(事物と畏敬の念との規約的な接合)という聖性の契機をなす記号化=意味作用の見地から説明しようとした後期のアプローチにかんして、「これまで考察してきた範囲の行為理論にとって全く新しい何者か」(Parsons 1937b=1989: 111)とみなし、その先見性を評価している。

かかる先見性を本節の主題に照らして捉え返

すならば、シンボルに固着した観念が定期的ないし周期的によび起こされ、いっそう強固なものへと客観化されることで集合体の創造を実現する際、その過程を媒介し方向づけているような、「卓越して感情的な緊張解放現象」(Parsons 1951=1974: 393)をもたらす社会的相互作用の条件が示されたことは重要である。既成秩序の変容(内破)の蓋然性が増すのは、大なり小なり感情の高揚をとまなう相互行為のなかでシンボルの運ぶ意味が広汎に共有され(共同主観化され)、動機づけの内発的因子として機能した場合である。「意味の乗物(vehicle)」であるシンボルが諸成員に喚起する内容には、制度や集団、秩序のあり方をめぐる「当為(Sollen)」たる理想や世界観も含まれている。

「われわれが経験する強烈な感情の発生地」(Durkheim 1912a=1975: 397)として、デュルケムは宗教的、政治的な集会をあげる。オーストラリアの氏族社会が沈滞し生気の乏しい様態から躍動し生気に溢れた様態へと創造される際、トーテム的原理(非人格的な神)に対する集合的観念(畏敬)の再生と強化をもたらす儀礼が直接の舞台となる。参加者一同を狂熱的な興奮状態にいざなうインティチュマ祭儀では、トーテムの紋章を刻んだ「聖なる」道具や武具が振りまわされる。同じ紋章で装飾した人々は、激しい叫声と舞踏をとまなう宗教的相互行為の只中において神の観念を強く実感するのである。

「氏族は、他の社会と同様に、記号やシンボルがなくてすむ社会ではない」(Durkheim 1912a=1975: 418)とはけだし至言であるが、「他の社会」の一例としてデュルケムはフランス革命に言及する。アンシャンレジーム打倒の原動力となった市民達は、愛国的狂熱の絶頂のなかで群衆と化し「英雄主義や血腥い蛮行」に駆り立てられた。とくに指導者は集会の場で、「祖国」、「自由」、「理性」が崇高な理想であるかのような「極大の聖性」の感覚を刺戟し活性化することで世論を惹起した。このとき指

導者の誇張癖を帯びた言語や態度は、彼自身の思想をより極端な方向へと促し、やがてその過剰な熱量は聴衆の側に拡充していく。かくして演説時における有意味的な所作の数々は、宗教的儀礼に用いられるシンボルと同じく、観念の集合化ないし客観化をつうじて「革命的・創造的時代の特質である全般的な激昂」(Durkheim 1912a=1975: 380)を生み出す。革命の理念や情熱といった「そのままに放棄されてはただちに衰える感情を強めるためには、これを経験している人々を接近させてもっと密接で活動的な関係におくだけで十分である」が、政治的集会こそは、指導者と末端の市民が「共通の信仰を共同的に表明して再び活潑にしうる」(Durkheim 1912a=1975: 379)緊密な社会的相互作用の空間にほかならない。

日常(俗なる生活)における功利的態度を超越した「特殊な態度」にもとづく「聖なるもの」を考察するためには、観察者の観点に還元できない行為主体の関与を捨象してはならない(丹下 1984: 64)という点、そして何よりも、かかる行為主体の関与の様式が「シンボリズムを媒介とする相互作用である」(丹下 1984: 65)という点を強調したデュルケムの後期の理論展開からは、記号やシンボルによる社会形態の内的かつ意味的な構成の視座がいちはやく示されていた事実を読み取れるのである。

4. 要約と課題

本稿では、アレクサンダーらが主導する包括的な文化研究のプロジェクトについて、いかなるパラダイムが知的源泉を成しているのか、という見地から論考してきた。結果として、方法論の次元では、人文・社会系領域における「解釈学的転回」を嚮導したギアーツの解釈人類学が、理論の次元では、文化的事実の深層的な意味生成原理たる「構造」の定式化にあたり、その客観性(物的・制度的事実への非還元性)を

強調したソシュールらの構造言語学やレヴィ＝ストロースの構造人類学、さらに集合表象の客観性に加えて、かかる共通の諸観念に内在する特質(社会の構築)を象徴的關係という観点から道破したデュルケムの社会学(表象論と宗教論)が、それぞれ淵源としての主要かつ重要な位置づけにあることを確認した。

いずれのパラダイムも、いかにして一次的に、しかも多重的に解釈されているテキストやナラティブを当事者の立場あるいは状況に照鑑しながら二次的、三次的に解釈するかという方法論的課題と、いかにして「文化的自律性」を体系づけて定式化するかという理論的課題の両面に寄与しうる豊かな知の鉱脈であることに疑いを差し挟む余地はなかろう。「解釈と説明の枠組」を同時に志向するカルチュラルソシオロジー——それはまさに「調査と理論化」の間を行き来する「文化論における弁証法の冒険(adventures in the dialectics of cultural thought)」(Alexander 2003: 6)である——は、社会学者としてアレクサンダー自ら先陣を切って人文系領域に越境していく「ジャンルの混淆」(Geertz 1983)の実践——社会学は人文学の理論化と一線を画すべきというスタンスからの脱却——という側面をもつのである。

ところで、カルチュラルソシオロジーで標榜されるアプローチについては異論がないわけではない。例えば、そもそもソシオロジーオブカルチャーとの対比自体が「劇的に誇張されすぎており、……『虚偽の対立(fictitious opposition)』と批判」(佐藤成基 2010: 94)するものや、「言語」、「テキスト」、「シンボル」による構成という視点を強調しすぎるあまり、社会の実在性・実有性が分析的に担保できず、ラディカルな文化主義やポスト構造主義にみられるような文化決定論(文化還元論)に陥りかねないのではないかと、といったものである。とくに後者の異論(危惧)にかんしては、カルチュラルソシオロジーが主観的で解釈的な「文化的

なもの (the cultural)」と物質的で客観的な「社会的なもの (the social)」の「二重性 (duality)」ないし「分離 (split)」という近代西洋思想を基礎づけてきたデカルト起源の二元論 (心／身体、主観／客観、理想／物質) の制約下に置かれている以上、常につきまとう難題である」(Friedland and Mohr 2004)。

階級や生産様式への再転回 (return) という安易な方法を避けつつ、それらの存立根拠を分析的に担保すること、より厳密に言えば、意味的編成という次元でのインプット－アウトプットの往還過程すなわち「相互浸透過程」として、ほんらい共約不可能な文化と社会の関係——相互に前提要件として多元的かつ複雑に意味づけあいながら交差する連関性——を理論化することが重大な課題なのである。

批判的な指摘に対してアレクサンダー自身、「広汎な社会的コンテクストを決して無視しているわけではないという事実を強調することは重要である」(Alexander and Smith 2003 : 26) と述べていうように、ソシオロジーオブカルチャーの中心カテゴリー (物的・制度的事実) をけっして放棄しておらず、簡潔な主張にとどまっているとはいえ、カルチュラルソシオロジーの中心カテゴリー (言語的・象徴的事実) との相互浸透的な視点を暗に呈示している。「社会的コンテクストは、……文化的テキストを有意味的な仕方では屈折させる (refract) 制度あるいはプロセスとみなされる。それらは、文化的な諸力が特定の成果を生み出すための物質的な条件や合理的な関心と結合または衝突するアリーナである」(Alexander and Smith 2003 : 26)。

相互浸透過程の理論化を模索するうえで、デュルケムの宗教論は示唆を与えてくれる。紙幅の都合上、詳察は別の機会に譲るが、本稿では最後に、「豊かな知の鉱脈」となりうる後期デュルケムの重要な論点をあげておきたい。その論点とは、象徴界と社会界の関係をめぐる「論理的不協和」ともいうべき両面的な認識である。

「ポストデュルケム学派 (post-Durkheimian school)」(Friedland and Mohr 2004 : 10) に数えられるわりにアレクサンダーがさほど言及していない象徴的關係にもとづく社会の構築ないし構成というデュルケムの視座は、「社会生活はあらゆるその部面において、またその歴史のあらゆる時期において、広汎なシンボリズムによってのみ可能である」(Durkheim 1912a = 1975 : 417) との言句に集約されている。実際にデュルケムは、社会的実在の起源が諸個人の外側に、つまりシンボルという客観的事物との結びつきを介して集合化された表象にあることを強調している。「シンボルは表象の不可欠な部分で……集合的感情……の現実の特質、すなわち、個人意識に対するその超絶性を、感覚的な形態のもとで象ったにすぎない。……社会現象は……したがって、われわれが、これを物質的な対象から発生したと表象しても、その性質を完全に誤解することにはならない。もちろん、社会現象はわれわれがこれと関連させている一定の事物から生まれるのではないが、その起源がわれわれの外にあるということは依然として真実である」(Durkheim 1912a = 1975 : 416)。

ただ一方で、「社会が、自らが人々に及ぼす活動だけによって、人々の精神に神的なものの感覚をよび醒ますために必要なものを、すべてそなえていることは疑えない。なぜなら、社会がその成員におけるは、神のその信者におけるようなものだからである」(Durkheim 1912a = 1975 : 373) との主張にみられるように、デュルケムは「構成要因としての社会界」という視点を保持している。宗教的体験——シンボル化およびこれに媒介された聖的な観念ないし表象の相互作用と集合化を含む——が社会的原因の所産であるとする経験的命題への拘りは、パーソンズからすれば「社会学主義」を貫く実証主義の残滓ということになるのだろうが、シンボル化や集合表象を社会的実在に還元させる認識は以下の発言からも読み取ることができる。

『『宗教的経験』……を根拠づけている実在……われわれは、この実在——諸神話学はこれを多くの異なった形態で表象したが、しかし、これは、宗教経験がなされたこれらの一種特別な (sui generis) 感覚の客観的かつ普遍的で、しかも、永久的な原因である——こそ、社会であることをみたのである」(Durkheim 1912b=1975: 325-6), 「社会集団の全体に共有である……概念は、特殊的な意識にしか実在をもたない抽象ではなく、……具体的な表象である。これらの表象は、社会という特別な存在が、自らの固有の経験において事物を考える様式に、対応しているのである。……これらの表象がもっとも習慣的な通有性をもっているときでさえ、それらは社会の作品であり、その経験によって豊かにされている」(Durkheim 1912b=1975: 355 傍点: 引用者)。

観念論的視座(理念が実在を形作っている)と唯物論的視座(実在が理念を形作っている)の間を揺れ動いたデュルケムのジレンマは、そのじつアレクサンダーを含め、カルチュラルターン以降の社会学者(社会学者)が抱えるジレンマでもある。『『社会的なもの』を放棄せずに文化を記述していく』(吉見 2003: 18) 方途のひとつが相互浸透過程の理論化であることは既に述べた。かかる理論化にあたっては、それぞれの共時的および通時的な存立(生起と変容)に不可欠となる相互作用を及ぼしあう有意味的な「環境」として文化と社会の概念を再規定する必要がある。止揚されることなくとどめ置かれたデュルケムの論理的な不協和を掘り下げて検討することは、いかにしてシンボルが社会生活を可能にしているのかを超えて、いかにして両者が互いを可能にしているのかを考究するうえでの足掛かりとなるのではないだろうか。

注

- 1) 言語論的転回および解釈学的転回とは、1960年代から70年代にかけて西欧社会で勃興した知

の地殻変動とも形容されるパラダイム転換の総称であり、わけでも言語学、記号論、構造主義、ポスト構造主義、象徴人類学などが社会科学にもたらしたのは、社会について「語る行為」や「解釈する過程」という一種のエピステーメであった。人々による語りと解釈の日常的営為のなかで構築される存在として社会を位置づけるアメリカのカルチュラルターンは、言語論的・解釈学的転回を受けて社会理論の領域に浮上してきた文化に対する新しいまなざし(語りと解釈を実践的に媒介するもの)や、そうした世界の存立に深く関与する媒体として文化を捉えなおすことで見方の反転(構成されるものから構成するものへ)が生じていく様相を示している(吉見 2003; 藤村 2007)。

- 2) ギャーツは、文化の概念が記号論的なもの——「テキストの集合」, 「有意味的シンボル体系」——でなければならない事由について、M.ウェーバーを引き合いに出しながら「人間は自分自身がはりめぐらした意味の網の中にかかっている動物である」(Geertz 1973a=1987: 6) ことをあげる。文化を「複雑な概念的構造の多重性」からなる「意味の網」と捉える一貫した立場ゆえに、ギャーツにとって人類学は、あくまで「意味を探索する解釈学的な学問」でなければならないとされる。一方で彼は、「シンボル体系がこの世で起こることにいかに関わるかという問題」(Geertz 1983=1999: 57) への取り組み、すなわち「社会生活をシンボル(記号、表象、意味するもの、ダールシュテルンゲン……用語は多様である)により組織されるものとして概念化し、そのような組織を理解しその組織原理を定式化する」(Geertz 1983=1991: 35-36) 動きが20世紀後半の社会科学で活発になっていると主張しており、カルチュラルターンの理論的潮勢(社会関係の意味的編成原理の定式化)に対して鋭敏な反応を示している。
- 3) アレクサンダー (Alexander and Smith 2003) によれば、社会科学の新しい分野でみられる傾向として、科学的な概念が、「集合表象」や「言語ゲーム」といった人間行為の意味と深くかかわる文化のおよび言語的な慣行 (cultural and linguistic conventions) に準拠するようになっており、それらは文化における意味の問題を第一義的に取り扱う社会学的研究——厳密には自身が主導的な役割を果たしているカルチュラルソシオロジーの発想——に影響を受けていると

いう。

- 4) アレクサンダー (Alexander and Smith 2003) は、農村、美術館、学校などを舞台にブルデューが行った実践理論のアプローチを「唯物論的還元主義(materialistic reductionism)」と形容する。

文 献

- Alexander, J. C., 1983, *Theoretical Logic in Sociology, Vol.4*, Berkeley, Los Angeles : University of California Press.
- , 1984, "Three Models of Culture and Society Relations : Towards an Analysis of Watergate," *Sociological Theory* 3, 290-314. (=1996, 鈴木健之訳「文化と社会諸関係の三つのモデル——『ウォーターゲート』分析の試み」鈴木健之編訳『ネオ機能主義と市民社会』恒星社厚生閣, 75-98.)
- , 1987, *Twenty Lectures : Sociological Theory Since World War II*, New York : Columbia University Press.
- , 1992, "The Promise of a Cultural Sociology Technological Discourse and the Sacred and Profane Information Machine." in Richard Münch and Neil J. Smelser eds., *Theory of Culture*, Berkeley/Los Angeles/Oxford : University of California Press, 293-323. (=1996, 鈴木健之訳「文化社会学の約束——技術の言説と聖なる情報機械・俗なる情報機械」鈴木健之編訳『ネオ機能主義と市民社会』恒星社厚生閣, 129-162.)
- , 2003, "Introduction : The Meaning of (Social) Life : On the Origins of a Cultural Sociology," in J.C. Alexander, *The Meaning of Social Life : A Cultural Sociology*, New York : Oxford University Press, 3-9.
- Alexander, J.C and Smith, P, 2003, "The Strong Program in Cultural Sociology : Elements of a Structural Hermeneutics," in J.C. Alexander, *The Meaning of Social Life : A Cultural Sociology*, New York : Oxford University Press, 11-26.
- Bonnell, V. E and Hunt, L, 1999, "Introduction," in V.E. Bonnell and L. Hunt, eds., *Beyond the Cultural Turn : New Directions in the Study of Society and Culture*, Berkeley/Los Angeles/London : University of California Press, 1-32.
- Durkheim, È., 1912a, 1912b, *Les Forms élémentaires de la religieuse : le système totémique en Australie*, Paris:Presses Universitaires de France. (=1975, 古野清人訳『宗教生活の原初形態』上・下 岩波書店.)
- , 1924, *Sociologie et philosophie*, Paris : Félix Alcan. (=1985, 佐々木交賢訳『社会学と哲学』恒星社厚生閣.)
- Friedland, R and Mohr, J, 2004, "The Cultural Turn in American Sociology," in R. Friedland and J. Mohr eds., *Matters of Culture : Cultural Sociology in Practice*, New York : Cambridge University Press, 1-70.
- 藤村正之, 2007, 「文化と再生産」長谷川公一・浜 日出夫・藤村正之・町村敬志・江草貞治『社会学』有斐閣, 477-511.
- Geertz, C., 1973a, 1973b, *The Interpretation of Cultures Selected Essays*, New York : Basic Books. (=1987, 吉田禎吾・中牧弘允・柳川啓一訳『文化の解釈学』I・II 岩波書店.)
- , 1983, *Local Knowledge Further Essays in Interpretive Anthropology*, New York : Basic Books. (=1999, 梶原景昭・小泉潤二・山下晋司・山下淑美訳『ローカル・ノレッジ——解釈人類学論集』岩波書店.)
- Jakobson, R., 1976, *Six Lectures on Sound and Meaning. Préface de Claude Lévi-Strauss*, Paris : Minuit. (=1977, 花輪 光訳『音と意味についての六章——クロード・レヴィ＝ストロース序』みすず書房.)
- Lévi-Strauss, C., 1958, *Anthropologie structurale*, Paris : Plon. (=1985, 荒川幾男・生松敬三・川田順造・佐々木 明・田島節夫訳『構造人類学』みすず書房.)
- , 1962, *La Pensée sauvage*, Paris : Plon. (=1976, 大橋保夫訳『野生の思考』みすず書房.)
- , 1977, *Claude Lévi-Strauss Conférences au Japon*. (=1979, 大橋保夫編 三好郁朗・松本カヨ子・大橋寿美子訳『構造・神話・労働——クロード・レヴィ＝ストロース日本講演集』, みすず書房.)
- 丸山哲央, 2010, 『文化のグローバル化——変容する人間世界』ミネルヴァ書房.
- 大野道邦, 2011, 『可能性としての文化社会学——カルチュラル・ターンとディシプリン』世

界思想社.

Parsons, T., 1937a, 1937b, *The Structure of Social Action*, New York : The Free Press. (=1982, 1989, 稲上毅・厚東洋輔訳『社会的行為の構造』第3分冊・第5分冊 木鐸社.)

Parsons, T and Shils, E. A eds., 1951, *Toward a General Theory of Action*, Cambridge : Harvard University Press. (=1960, 永井道雄・作田啓一・橋本真訳『行為の総合理論をめざして』日本評論新社.)

Sassure, F, de, 1908-09, *Cours de Linguistique Générale, Introduction*, Edite, Annote et Preface par, Godel, R, Professeur à l'Université de Genève. (=1971, 山内貴美夫訳『ソシユール言語学序説』勁草書房.)

佐藤健二・吉見俊哉, 2007, 「文化へのまなざし」
佐藤健二・吉見俊哉編『文化の社会学』有斐

閣, 3-25.

佐藤成基, 2010, 「文化社会学の課題——社会の文化理論にむけて」, 『社会志林』法政大学社会学部学会, 93-126.

鈴木健之, 2006, 「ネオ機能主義から文化社会学へ——アレクサンダーの社会学の展開」富永健一編『理論社会学の可能性——客観主義から主観主義まで』新曜社, 236-252.

丹下隆一, 1984, 『意味と解説——文化としての社会学』マルジュ社.

宇波 彰, 1995, 『記号論の思想』講談社.

吉見俊哉, 2003, 『カルチュラル・ターン——文化の政治学へ』人文書院.

(しらいし てつろう

佛教大学社会学部非常勤講師)